

На правах рукописи

Агапова Элеонора Игоревна

**ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ ЧЕЛОВЕКА
В СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ**

Специальность 09.00.11 – социальная философия

Автореферат
диссертации на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Казань

2014

Работа выполнена на кафедре общей философии философского факультета
ФГАОУ ВПО Казанский (Приволжский) федеральный университет

Научный руководитель: доктор философских наук, доцент,
зав. кафедрой философской антропологии
ФГБОУ ВПО Казанского (Приволжского)
федерального университета
Сайкина Гузель Кабировна

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор,
ФГБОУ ВПО Уральского
федерального университета
Азаренко Сергей Александрович

кандидат философских наук, доцент
ФГБОУ ВПО Саратовского
государственного университета
Богатов Михаил Александрович

Ведущая организация: кафедра философии ФГБОУ КГТУ – КАИ
им. А.Н. Туполева

Защита состоится «15» января 2015 г. в 14 часов на заседании диссертационного совета Д 212.081.16 при Казанском (Приволжском) федеральном университете по адресу: 420008 г. Казань, ул. Кремлевская, д.35, ауд.1607.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке имени Н.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. Электронная версия автореферата размещена на официальных сайтах Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации (<http://vak2.ed.gov.ru/>) и Казанского (Приволжского) федерального университета (<http://kpfu.ru/>)

Автореферат разослан

«___» _____ 2014 г.

**Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук,**

доцент



Г.К. Гизатова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования обусловлена комплексом теоретических и практических проблем, связанных, с одной стороны, с логикой социально-философской рефлексии над тенденциями развития человеческого рода в современности, а с другой стороны, с насущными проблемами российского общества. Развитие институтов правового государства и гражданского общества, многоуровневой структуры инновационной экономики, поликонфессиональной и полинациональной культуры напрямую выводят нас на социально-антропологическую проблематику, ибо человеком производятся социальные институты и структуры. Однако именно понимания и признания первичности антропологической реальности в социальном бытии не хватает в аналитике ученых и экспертов современности. «Выпадение», а подчас сознательное игнорирование человека, его природы и сложности существования ведет к нигилистическим оценкам возможности преодоления российским обществом многообразных вызовов современности. Описанная ситуация характерна не только для российского социально-гуманитарного сообщества; скорее, это диагноз мировой общенаучной ситуации. Все чаще констатируется не только процесс «истощения» социальной реальности, процесс распада или негативной трансформации ряда социальных институтов, но и утверждается, что будущего у человеческого рода нет. Признавая всю сложность глобальных проблем современности, нельзя признать безальтернативность бытия человеческого рода. Следует вести речь о переосмыслении образа человека и общества, сложившегося в эпоху Нового и новейшего времени, о выработке альтернативных проекту Модерна форм политического, экономического и социокультурного развития. Все чаще зарубежные и российские специалисты в области модернизации (Э. Шумахер, К. Лаваль, З. Бауман, Э. Гидденс, А.И. Неклесса, В.В. Малявин, А. Архангельский, А. Аузан, В.Г. Федотова, В.А. Колпаков) в связи с этим размышляют о социально-антропологической цене Модерна, о редукции образа человека. Экономической теорией XVIII – XIX вв. был сформирован познавательный концепт «*homo economics*», фактически вытеснивший представление о многомерности человеческого существования. Парадигмой неолиберальной экономики стала натуралистическая научно-исследовательская программа, опираясь на которую проводилась рационализация и оптимизация социальной реальности, а, по сути, из жизненного мира человека насильственно отторгались целые пласты реальности, отвергалась большая часть антропологического опыта человека. Помимо прочего, в сферу частичной или полной редукции человеческого попала и духовность как религиозного, так и светского характера. Сегодня же мы, говоря об историческом «провале» теории и практики Модерна, не вправе забывать как о реабилитации и возрождении духовной реальности, так и о *рисках и опасностях* подмен и их симуляций. Начало XXI в. показывает, что, в ряде случаев, происходит подмена духовного возрождения быстрой деградацией поля смыслов культуры до оккультизма и экстремистских форм псевдорелигиозного сознания. Иными словами, перед современным философско-гуманитарным сообществом стоит творческая задача по реконструкции и защите *аутентичности* духовной жизни, ибо это исходная предпосылка ее реализма, плодотворности и правдоподобия, по меньшей мере, в трех отношениях: 1) применительно к духовной традиции; 2) к современной культуре и ее выразительно-творческим средствам; 3) к личностному самоосуществлению наших человеческих возможностей¹.

¹ Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2002. – С.52.

Степень разработанности проблемы. Оформление парадигмы духовных практик начинается с историко-философских работ 60-80-х гг. XX в., написанных французским философом Пьером Адо, который занимаясь изучением мыслителей эллинистической эпохи античности, таких как Плотин, Марк Аврелий, Сенека, пришел к выводу о том, что философия в Древней Греции и Риме представляет собой тип духовного упражнения, направленного на подготовку человека к трудностям жизни, к выработке у него способности перенести удары судьбы, поэтому включает в себя дисциплину удовольствия, действия, суждения, а, главное, признание метафизики мира и человеческого бытия².

Теория практик складывается как социально-гуманитарное междисциплинарное научное направление в рамках методологических поисков З. Баумана, П. Бурдье, Л. Болтански, К. Гирца, Э. Гидденса, Б. Латура, Э. Левинаса, Ал. Макинтайра, Ж.Л. Нанси, П. Рикера, О. Розенштока-Хюсси, Л. Тевено, М. Фуко.

В СССР среди неофициальной сферы философствования начинает оформляться интерес к российской духовной традиции. Речь идет о широком среди интеллигенции движении по реконструкции движущих сил и факторов российской истории, по реабилитации места и роли религии, в первую очередь, Русской Православной Церкви. Лидерами этого движения были С.С. Аверинцев, В.В. Биbihин, Р. Гальцева, О.И. Генисаретский, Т. Горичева, Д.С. Лихачев, М.К. Мамардашвили, Г.М. Прохоров, А.М. Пятигорский, И. Роднянская, О.А. Седакова, Г.Л. Тульчинский, С.С. Хоружий. Большую роль сыграли своим духовным подвижничеством М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев. Освобождение от идеологического контроля сделало возможным систематическую работу по исследованию дореволюционной философско-гуманитарной мысли (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, А.С. Хомяков, В.Ф. Эрн), мыслителей русского зарубежья (Б. П. Вышеславцев, С.А. Левицкий, В.Н. Лосский, Г.П. Федотов, Г. В.Флоровский), а также целого спектра неклассических философских направлений XIX-XX вв.

К концу 70-х гг. XX в. (параллельно исследованиям М. Фуко "практик себя") С.С. Хоружим была написана работа «К феноменологии аскезы», где с позиций феноменологического метода была реконструирована духовная практика Православия – исихазм. Широкому распространению этого концептуального исследования помешали обстоятельства как внешнего, так и внутреннего характера. Поэтому в 90-е гг. в постсоветский период знакомство российских гуманитариев с проблематикой духовных практик происходило в большей степени через тексты П. Адо и М. Фуко, и только потом посредством работ О.И. Генисаретского, В.В. Биbihина, Ф.Е. Василюка, С.С. Хоружего. Серьезное обращение к широкому спектру проблем духовных практик человека среди философов произошло только в начале XXI в., когда концепция духовных практик стала активно разрабатываться как *альтернативная стратегия мышления*, направленная на сохранение человека и являющаяся творческим ответом на вызовы техногенной, все более отчуждаемой от природы человеческого рода, реальности. Большой вклад в развитие концепта духовных практик современности внесли исследования С.С. Аванесова, О.Д. Агапова, С.С. Гусева, В.Н. Дробышева, В.П. Зинченко, В.А. Карпунина, В.Е. Кемерова, В.А. Кутырева, В.В. Малявина, С.В. Мельника, Н.Л. Мухелишвили, И.Р. Насырова, В.В. Петрунина, о. П. Сержантова,

² См.: Адо П. Философия как способ жить: беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 286 с.; Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо; пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. – Челябинск: Социум, 2010. – 288 с.

А.Е. Смирнова, С.А. Смирнова, Г.Л. Тульчинского, Е.С. Штейнера, К. Штёкль, М. Эпштейна. Вместе с тем, несмотря на большой спектр работ, посвященных изучению места и роли духовных практик в обществах древнего мира и средневековья, сегодня явно испытывается недостаток в социогуманитарных и философских разработках, исследующих значение духовных практик для современности, динамики истории и культуры, определения их роли для процессов модернизации, глобализации и институализации. Таким образом, учитывая актуальность и степень разработанности заявленной темы, укажем, что сегодня отсутствует целостное понимание феномена духовных практик в социально-философском контексте. Поэтому **объектом исследования** выступают духовные практики как феномен человеческого существования, а **предметом** изучения является роль духовных практик в конституировании структур социального бытия.

Цель работы заключается в концептуальном осмыслении аутентичного содержания духовных практик человека и выявлении механизма их воздействия на формирование и развитие структур социального бытия. Для достижения поставленной цели необходимо решение следующих взаимосвязанных между собой задач:

- *проанализировать* теоретико-методологические условия исследования феномена духовных практик как социально-философской проблемы;
- *выявить* сущностные черты духовных практик человека в сравнении с другими видами практик;
- *определить* основные способы проявления результатов духовных практик в структурах социальной реальности;
- *рассмотреть* основные «вехи» конституирования духовной практики в истории России;
- *раскрыть* социально-антропологический потенциал многообразия форм духовных практик для формирования институтов гражданского общества в России.

Теоретико-методологические основания исследования.

Конституирование логики диссертационного исследования, выстраивание его историко-философского и социально-философского содержания связано с развертыванием базовых концептов теории синергичной антропологии. Концепция синергичной антропологии С.С. Хоружего, ее основные положения нашли воплощение практически в каждом параграфе работы, задавая тем самым «оптику» для описания, анализа и понимания рассматриваемых проблем. Непосредственно это касается теории антропоформаций, понимания смысла онтологического поворота XX в. (как перехода от эссенциального к энергийному типу метафизики), а также ряда принципиальных процессов в становлении специфики российского культурно-исторического типа (периодизация развития практики исихазма, изучение примыкающих к ним социокультурных практик), социально-антропологической динамики XX в. (генезис тоталитарной антропологической модели).

Синергичная теория О.И. Генисаретского стала важным теоретическим «подспорьем» для постижения ряда социально-философских вопросов в развитии практик синергии, исторических моделей ее воплощения (синергия, синикония, синаксия и синархия). Важен вклад О.И. Генисаретского в анализ таких тематик в «повестке дня» современных гуманитариев, как современные гуманитарно-экологические стратегии, проектные практики поколенческих сообществ, основания и пределы форм культурной политики.

Социально-философское осмысление ряда проблем, связанных с формированием современной методологии анализа феноменов социальной реальности, было бы не-

возможно без освоения и применения идей казанской школы социальной философии (М.Д. Щелкунов, Т.М. Шатунова, Н.А. Терещенко, Г.В. Мелихов, Г.К. Сайкина).

Основу логики исследования составляет метод восхождения от абстрактного к конкретному, позволивший применить методологические принципы герменевтического, феноменологического, социокультурного подходов к анализу развития социального бытия. Метод восхождения от абстрактного к конкретному также открыл перспективу системного и сравнительно-исторического осмысления места и роли духовных практик в структурах социального бытия.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

1. Духовные практики человека впервые представлены как деятельность человека, направленная на созидание личностной формы бытия путем синергии трансцендентного и социального. Поэтому фундаментальный социальный смысл духовных практик состоит в преобразении социальной реальности из безликого модуса всеобщей анонимности и отчуждения в модус межличностного общения.

2. Выявлено, что все богатство сосуществующих в современности форм духовных практик необходимо разделить на те, где 1) человек стремится жить, предстоя перед Богом (линия трансценденции); и те, где 2) он стремится жить, имея «мужество быть» без Бога (линия трансгрессии). Указанные формы духовных практик выступают фактором социально-исторического процесса. И в случае служения силам истории (культуры, социума), и в своем стремлении к синергии с Богом, и в процессе размыкания силам природы, человек определенным образом выстраивает свою жизнь под знаком изменения себя, социальных институтов, культурных традиций.

3. Обосновано, что каждый тип духовной практики как процесс конституирования бытия личности через приобщение к ценностным структурам духовной реальности одновременно создает определенное *сообщество* людей, объединенных общим пониманием цели и смысла жизни, что позволило определить духовные практики человека как форму бытия духовной традиции общества и, следовательно, как способ социальной практики.

4. Установлено, что благодаря духовной практике наряду с институализацией экономической, политической и социокультурной форм деятельности человеческого рода происходит становление структуры *антропоформации* (С.С. Хоружий), суть которой состоит в утверждении, закреплении и развитии онтологического образа человека через соотнесение и идентификацию человеческих с бытием трансцендентного.

5. Определено, что духовные практики создают *дополнительный ресурс* для развития общества, ибо благодаря им происходит: а) опосредованная «мягкая» социализация людей, их приобщение к различным социокультурным традициям общества; б) формирование представлений о личной годности и ответственности (П.Б. Струве); в) переориентация интересов людей неполных антропоформаций к аутентичным формам онтологического размыкания и бытия; г) навигация и освоение новых сфер антропологического и социокультурного опыта, исходя из принципа «не навреди».

6. Обнаружено, что наличие сообществ духовных практик, утверждение духовных приоритетов в мировоззрении эпохи выявляет существование различных редуцированных образов человека, бытующих в современных социально-гуманитарных науках (экономической теории, политологии, социологии, педагогике, психологии и т.д.) и массовом сознании, тем самым способствуя формированию необходимых социально-антропологических условий для формирования институтов гражданского общества.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Духовная практика – это форма бытия человека в качестве личности. Личность – это экстатическое превосходение индивидуального и социального существования человека в модусе синергии, где он открывается действию духа. Все бытие личности – это опыт общительности и опыт свидетельства этой общительности, задающий новые формы взаимосвязи людей не по потребностям / интересам, а в духе. Бытие личности не может быть определено, но может быть пережито как со-бытие, как со-отношение различных сил бытия. Речь идет о создании структуры *взаимной соотнесенности* человека, общества и бытия духа. «Выпадение» из круга соотнесенности одного из участников отношений лишает его полноты и единства.

2. Специфика духовных практик состоит в утверждении онтологического образа человека, в бытии человеческого рода как субъекта истории. На наш взгляд, следует выделять аутентичные, субаутентичные и контраутентичные формы приобщения к феномену духовной реальности. Аутентичная форма духовной практики представляет собой процесс постижения Бога, как путем экзегезы, так и аскезы. Субаутентичная форма духовной практики, сохраняя общую структуру, трактует духовную реальность номинально, поэтому ее цель состоит в освоении сил природы как основу самореализации человека. Контраутентичная форма духовной практики связана с радикально-атеистическим пониманием духовной реальности, воспроизводящей себя по «сценарию» контркультуры, замещаая содержание аутентичных духовных практик социально-историческим содержанием.

3. С позиции социальной философии корректно говорить о таком «механизме» влияния духовных практик на сферы и институты социального бытия как структуризация, то есть разделение целого на звенья. Ведущей характеристикой структуризации выступает процесс преодоления границ (трансценденция и трансгрессия), процесс образования смыслов и значений, объединяющих в целое разнородных индивидов, субъектов социальных отношений. В ходе структурирования конституируется область структур социального бытия, выступающих как определенные когнитивно-смысловые формы многообразных интересубъектных и интерактивных отношений, со-бытийствующих в режиме длящегося настоящего. Спецификой бытия структур социального выступает их трансинституциональный характер, так как жизнь структур возможна только в ситуации трансценденции / размыкания человека.

4. Одной из динамичных форм структур социального бытия является *антропоформация*, ее суть состоит в открытии и развитии определенного образа человека, выступающего «ядром» для идентификации человеческих качеств в определенный период. Конституирование антропоформаций связано с процессом размыкания человека от своего индивидуального и социального состояния к трансцендентальному. В рамках трансценденции человек преодолевает горизонт сущего, открывается для синергии с силами сущего (онтическая топка), божественными энергиями (онтологическая топка) и фигурами собственного сознания (виртуальная топка).

Наряду с антропоформациями в истории человеческого рода образуются такие структуры социального бытия как *общественно-экономические формации* (К. Маркс), *культурно-исторические типы* (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, В.В. Розанов), *цивилизации* (О. Шпенглер, А. Тойнби), *мир-системы* (Ф. Бродель, И. Валлерстайн).

5. Отказ или подмена аутентичных форм духовной практики ведет к метафизическому «срыву» современности и утверждению одномерных социально-антропологических моделей, связанных с примитивизацией, потерей личностного

измерения, идентичности и господством идеологий, поэтому свободное и инициативное развитие институтов гражданского общества в России возможно при реабилитации и реконструкции духовной практики Православия, а также духовных практик народов, входящих в состав Российской Федерации. Творческое освоение духовных практик выступает «точкой роста» для новой российской идентичности, способной предложить новый проект антропоформации, отвечающей на вызовы глобализации.

Научно-практическая значимость работы заключается в том, что в ней были актуализированы базовые противоречия становления и развития духовных практик в структурах социального бытия.

Основные положения и выводы могут быть применены в рамках двухуровневого процесса обучения (бакалавр – магистр): в курсах лекций по дисциплинам «Философия», «Социология», «Политология», «История», «Культурология», а также спецкурсов «Социальная философия», «Философия истории», «Духовные практики в структурах социальной реальности» для магистров и аспирантов социально-гуманитарного профиля. Результаты выполненного исследования могут способствовать дальнейшему, более развернутому анализу конституирования духовных практик в бытии человека, в динамике развития человеческого рода и его социальных институтов.

Апробация результатов исследования. Основные положения научного исследования обсуждались на кафедре философии Института экономики, управления и права (г. Казань), заседаниях Центра синергичной антропологии и социальной философии (Нижекамск – Москва). Основные положения диссертационного исследования, полученные историко-философские и социально-философские результаты обсуждались на заседаниях кафедры философии Института экономики, управления и права (г. Казань) и кафедры философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального университета; «круглых столах» Центра синергичной антропологии и социальной философии (Нижекамск – Москва); теоретико-методологических семинарах II Всероссийской философской школы (1-5 июля 2013 г.) в рамках реализации Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России 2009 – 2013 гг.» по проекту «Модернизация оснований гуманитарного знания и образования на базе новой модели человека» (№ 2012-11-12-000-3003-078).

Отдельные теоретические положения и результаты исследования были изложены в выступлениях на международных, всероссийских и региональных научно – практических конференциях: «Евразийство и проблемы современной науки» (Казанский государственный университет культуры и искусств); «VI Адлеровские социологические чтения» (Альметьевский государственный муниципальный институт); «Садыховские чтения: История. Общество. Человек» (Казанский (Приволжский) федеральный университет); «Развитие института гражданского общества в субъектах Российской Федерации: этнокультурный и межконфессиональный аспекты» (Университет управления «ТИСБИ»).

По теме исследования опубликовано десять научных работ, из них 1 монография, 2 статьи в изданиях, рекомендованных ВАК РФ, 7 статей в сборниках материалов международных и всероссийских конференций.

Структура диссертации состоит из введения, двух глав, заключения и библиографического списка, включающего 188 наименований. Общий объем диссертации составляет 135 страниц.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** диссертационной работы обосновывается актуальность темы, дается общее представление о степени теоретической разработанности проблемы, формулируются цель и задачи, раскрывается научная новизна и научно-практическая значимость исследования.

Глава I «Концептуальные основания исследования духовных практик в контексте социальной философии» посвящена анализу классических и современных подходов к феномену духовных практик, определению общего концептуального поля постижения духовных практик в социально-философской перспективе. В первом параграфе **«Теоретико-методологический «поворот» социально-гуманитарного познания XX века к практикам человеческого существования»** изучается процесс теоретико-методологического поворота к феномену духовных практик со стороны философского и социально-гуманитарного сообщества в XX в.

Развитие проблематики духовных практик в социальной философии обусловлено обстоятельствами, формирующими стиль мышления современного гуманитарного сообщества, как в России, так и за рубежом. В первую очередь, это связано со сменой парадигмы, вошедшей в историю философии XX в. под разными именами как онтологический (М. Хайдеггер), лингвистический (Л. Витгенштейн), антропологический (М. Шелер), экзистенциальный (А. Камю, П. Рикер, Ж.-П. Сартр,) и социально-философский (В.Е. Кемеров) повороты. Суть этого события выразил Г.Г. Гадамер, сказавший о том, что в 20-30 гг. XX в. произошел *«переход от мира науки к миру жизни»*, благодаря чему родились современная феноменология, экзистенциализм, аналитическая философия, герменевтика, психоанализ, сложилась новая проблематика, язык и методология гуманитарного мышления. Осознанием «водораздела» между «миром науки» и «миром жизни» был жив практически каждый мыслитель, относимый к неклассической и постнеклассической философии. Вместе с тем, в силу ряда причин, философия гуманитарных наук сегодня в XXI столетии – это не готовый продукт, а незавершенная программа, которая нуждается сегодня в обновлении. Явившись мощным теоретико-методологическим «прорывом» своего времени, философия гуманитарных наук «свернулась» в 30-40 гг. из-за II Мировой войны, а затем – 50-70 гг. – из-за ошеломляющего натиска научно-технической революции и глобализации. Технократизм как тоталитарных режимов, так и либерального экономикоцентризма более «тяготеет» к сциентизму, поэтому в нашей ситуации весьма важно вновь открыть нередуцированный мир человека и его духовности.

Онтология и метафизика конца XX – начала XXI вв. существенно иные. По мнению В.Е. Кемерова, в XX в. на первый план вышла *социальность повседневности*. Современная социальная онтология может быть выражена в сдвигах, тенденциях, кризисах, трансформациях, ибо социальные философы осознали, что социальность сохраняется и имеет перспективы развития только тогда, когда способна ограничивать действие инертных структур. Процессуальность социального бытия – вот главный предмет их теоретических и практических забот, поскольку она «дает возможность человеку удержать в единстве расслаивающиеся во времени и распадающиеся в пространстве моменты деятельности»³. Общая стратегия этого движения: от логики вещей – к логике человеческих взаимодействий, от редукционизма – к антиредукционизму. Антиномия наук о природе наукам о духе в XX в. сменилась к началу XXI столетия *«взаимо-*

³ Кемеров В.Е. Общество, социальность, полисубъектность. – М.: Академический Проект; фонд «Мир», 2012. – С. 101.

исключающим взаимодополнением» социального и гуманитарного, при этом проблема *гуманизации* обезличенных структур общества связана с поисками ресурсов, обеспечивающими развитым обществам экономическую, политическую и культурную динамику. В начале XX в. П.Б.Струве напрямую связывал успешность общественно-экономического развития с идеей «личной годности» – духовного роста: «В основе всякого экономического прогресса лежит вытеснение менее производительных общественно-экономических систем более производительными. Более производительная система не есть нечто мёртвое, лишённое духовности. Большая производительность всегда опирается на более высокую личную годность. Личная годность есть совокупность определённых духовных свойств: выдержки, самообладания, добросовестности, расчётливости. Прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной годности как основе и мерило всех общественных отношений»⁴.

Испытывая груз глобальных проблем, человек современности, а вместе с ним и социальная философия, с большим трудом «открывают» для себя гуманитарно-личностное измерение бытия человека. Первым «камнем преткновения» в движении к личности выступает именно ее духовность, несводимость до социальных структур/институтов/полей. «Предмет гуманитарных наук исторический (социально-исторический) опыт, «бытие», или «мир жизни», включающий в себя – опыт личности и опыт социальности, опыт политический и опыт «повседневности», опыт традиции и опыт «революции» (обращения традиций), опыт биографический, эстетический, религиозный, сексуальный, поколенческий, космический, профессиональный т.п. Поэтому научные дисциплины, предметом которых является подлежащий исследованию и истолкованию исторический опыт (его феномены), есть резон называть также «науками исторического опыта», или «интерпретативными науками»⁵. В предмет гуманитарных наук входит весь *антропологический опыт*, включающий в себя весьма разнообразные ареалы деятельности человека и его проявлений. Безусловно, это огромный архипелаг знаний о том, что *не уместилось* в современность, вернее, в представлении эпохи Модерна о самой себе: архаическое, традиционное, духовное, маргинальное и т.д. В развитии гуманитарного познания и связанных с ним гуманитарных стратегий и практик есть свои *риски*, обусловленные тем, что в ареале антропологических манифестаций и феноменов может быть много маргинального, антигуманного. Однако внутри гуманитарного способа мышления, в его логике есть и своя «**система безопасности**» – духовные практики, выступающие своего рода критерием для верификации антропологического знания.

Итак, начавшийся в начале XX в. поворот к «*миру жизни*», структурам повседневности, привел к формированию обширного «поля» междисциплинарных исследований антропологической направленности. Кристаллизация поворота состоялось в творчестве М.Фуко, который в сознании современного гуманитарного сообщества прочно ассоциируется с такими понятиями как «практики себя», «забота о себе», «культура себя» и «техники себя». Исследователи М. Фуко (Ф. Гро, А. Погоняйло, О. Хархордин, С.С. Хоружий) выделяют в его концепте «практики себя» четыре признака: 1) телеологичность; 2) холистичность; 3) участие Другого; 4) обращение на себя, – каждый из которых раскрывает перед нами сложный процесс работы человека над самим собой по производству себя как субъекта. В контексте нашего исследования важным выступает утверждение А.Е. Смирнова об трансимманентном статусе практик

⁴ Кара-Мурза А.А. П.Б. Струве и развитие им концепции «личной годности» / А.А. Кара-Мурза. – М., РОССПЭН, 2012. – С.141.

⁵ Махлин В.Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии / В.Л. Махлин. – М.: Знак, 2009. – С. 7 – 8.

себя. «По отношению к практикам себя дилемма «трансцендентность или имманентность» просто не имеет понятийной разрешенности, практики себя не трансцендентны и не имманентны. Человеческое существование как таковое непосредственно формирует собственную имманентность, также как и собственную трансцендентность. Существование открыто, существование трансцендирует: фактически это означает – оно в себе имманентно»⁶. Указание на трансимманентный характер практик себя дает нам право говорить, что они выступают своего рода «экотехниками» (Ж.Л. Нанси), позволяющими человеку стать самим собой. Экотехника соединяет «фюзис» и «техне», природное и производное в модусе «поззиса» или творчества, где человек занят процессом собирания себя.

Подводя итоги параграфа, подчеркнем, что сегодня социальная философия находится в ситуации поиска адекватной методологии постижения бытия общества как формы события, совместного сосуществования людей в соразмерных ему сообществах, требующих от него не только знания о социальных институтах и традициях, но и знания о формах и способах собственного существования. Исследование ареала антропологических практик современности является необходимым теоретическим подспорьем для социально-философского познания, открытого для многомерной реальности бытия человечества.

Второй параграф «Структуры социального бытия и феномен духовности» отвечает на три кардинальных вопроса исследования: что такое структуры социального бытия? что такое духовные практики? каким образом данные явления связаны друг с другом?

Специфика возникновения и развития структур, их классификация, место и роль в социально-гуманитарном познании, бытии человеческого рода – вопросы, волнующие гуманитариев с момента формирования научно-исследовательской программы структурализма (Ф. де Соссюр, Р. Якобсон, Е.Н. Трубецкой, Р. Барт, К. Леви-Стросс). Даже критика структуралистского метода за формализм, аисторизм и сциентизм в 70-80-е гг. XX в. способствовала росту социально-гуманитарных исследований, поскольку Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида, М. Фуко, У. Эко выступают с методологическими инновациями, дающими начало постструктурализму и современной гуманитарной эпистемологии.

В контексте нашего исследования **структура** *представляет собой совокупность инвариантных отношений в динамике различных систем*. Инвариантность осмысливается как вариация; шире как любая *возможно открытая* для развития форма взаимодействия между людьми (социальные структуры); форма отношений одного состояния сознания к другому (ментальные или когнитивные структуры). Структура социального бытия предстает как творимое со-бытие, где предполагается взаимное уравновешивание разнородных явлений, энергий и состояний. «Подвижность структуры объясняется ее диалектической идентичностью с самим бытием, ибо структура *в любой момент является и одновременно не является самой собой*. Иными словами, структуризация некоторым образом подрывается собственным становлением – она именно событийна»⁷.

Жизнь каждой структуры связана со способностью человека *выявлять и понимать смыслы, сообщать и разделять их с другими, устанавливать и воплощать их*

⁶ Смирнов А.Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты / А.Е. Смирнов. – Иркутск.: НЦРВХ СО РАМН, 2011. – С. 240.

⁷ Грякалов А.А. Письмо и событие. Эстетическая топография современности / А.А. Грякалов. – СПб, 2004. – С. 287.

как в своей жизни, так и в существовании социальных институтов. Каждая структура, в отличие от социальных институтов, традиций, сфер и полей, представляет собой *длящееся настоящее*, «ядром» которого выступает производство или воспроизводство субъектами смысла событий их взаимодействия. В этом аспекте институт или традиция могут предстать как целое / текст, смысл которого еще необходимо «распаковать» и «разделить» на звенья / смыслы, «перевести» из состояния «вещи в себе» в открытую систему, в ситуацию, когда традиция «зачиналась», была со-бытием. Выявление в социальном бытии структур позволяет обратить внимание на то, как *производит* себя человек в своей повседневности, каждом социальном институте, традиции. Мы начинаем понимать, что нет никакого автоматизма истории, традиции, институций: все они буквально *держатся* на способности человека *начать* практиковать их, увидеть за ними смысл и «работать» с ними, что предполагает определенную форму трансгрессии и трансценденции. Уровень структуризации настоящего зависит от способности каждого выйти на предел или границу, разомкнуться к иным уровням сущего, которые откроются в пограничной ситуации. Полагаем, что открывшаяся перед нами *сообщительность* содержания ситуации – события – структуры показывает, что благодаря данным понятиям современная философско-гуманитарная мысль фиксирует свою проблематику, связанную с попыткой описать и объяснить феномен *длящегося настоящего*, а в пределе – феномен бытия Духа.

Мы солидарны с позицией М.В. Михайловой, утверждающей, что «духовность» в современном языке – «одно из тех истёртых, обесцененных, почти невозможных для произнесения слов». Главная причина – *отрыв* понятия от европейской христианской мысли. Она пишет: «Древние языческие религии не говорят о Духе, в мифологических системах речь идет о духах, злых и добрых, которые представляют собой в иерархии живых существ промежуточный уровень между богами и людьми. В древности гораздо больше, чем о Духе, люди знали о душе. Они считали ее средоточием жизни и отождествляли с кровью и еще чаще – с дыханием»⁸. Мы – современные люди – отказались от освоения и структуризации феномена библейской духовной традиции, молчаливо предполагая, что она умерла или неуместна с позиций политкорректности. Вместе с тем феномен современного «прочтения» традиций, прямо ведущий к эскалации насилия и выступающий угрозой миру (салафизм, неоязычество, тоталитарные секты), актуализирует перед нами практику трансцендентального чтения / герменевтики. Впервые понятие «Дух» как Дух Божий вводится в Ветхом Завете (Пятикнижие Моисеево). Христианское богословие, продолжая интуиции Библии, говорит о Святом Духе как об одном из Лиц Святой Троицы. «Дух дышит, где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит (Ин.3:8) и где Дух Господень, там свобода (2 Кор.3:17)»⁹.

Духовность – это воплощение «открытости, интереса к миру и ближнему, готовности строить отношения», прежде всего между Богом и человеком. «Библейское откровение предлагает нам в простоте принять, что есть Бог, есть человек, между ними существует диалог. Духовность тогда становится подобна искре, которая рождается от соприкосновения двух подобных и различных начал. Она существует не иначе чем в режиме *живого опыта, захватывающего всего человека*, а не только его интеллектуальные или эстетические способности»¹⁰. Полем действия Духа, сферой

⁸ Михайлова М.В. Эстетика молчания: Молчание как апофатическая форма духовного опыта / М.В. Михайлова. – М.: Никея, 2011. – С. 35 - 36.

⁹ Михайлова М.В. Указ. соч. – С. 37.

¹⁰ Михайлова М.В. Указ. соч. – С. 39.

духовности является все жизненное пространство человека, становление субъектности человека, формирование идеи и чувства собственного достоинства. «Рождение» субъектности остро ставит перед человеком вопрос различия души и Духа. Бытие Духа означает всегда «выход личности за пределы себя самой, т.е. *трансцендентирование*». «Пробуждение духа в человеке есть процесс для души болезненный, хотя это болезнь – не к смерти, а к новому рождению в духе»¹¹.

Преображение человека есть метафизическое событие, раскрывающее перед ним трансцендентальный горизонт мира. Уникальность метафизического акта состоит и в том, что в мире повседневности начинают проступать структуры (контуры, фрагменты) духовной реальности. *Длящееся настоящее* бытия Духа и субъекта соотносятся друг с другом в единое со-бытие, сопровождающееся открытием, разворачиванием, воплощениями смысла. Процесс смыслообразования, вторя научной, философской и богословской традиции XX в., есть процесс синергии (со-действия). Он диалогичен и связан с такими практиками трансценденции как подвижничество, служение, жертвенность. В социально-философской перспективе процесс синергии предстает в таких аспектах: А) как интерактивный и интересубъективный социальный процесс порождения совместного и общительного со-бытия людей друг с другом, где они взаимодействуют друг другом на основе признания общих для них интенций и предметов. Интуициями социальной синергии «живет» социальная философия / теория; Б) как процесс конституирования человеком себя в качестве личности; В) как мистический процесс взаимодействия божественной и человеческой личностей (религиозно-философская парадигма от Средневековья до XXI века).

Динамика развития социального, субъектом которого выступает человечество, связана с многообразным по природе (трансцендентными и имманентными) становлением бытия, где происходит его *со-творение*, умножение, обогащение, обновление. Роль человека в этом процессе ключевая, ибо он, согласно философской, научной и богословской традиции, *аргіогі* творец. Бытие человека – это открытая система. Сложность такого способа бытия состоит в готовности человека не только воспроизводить себя в структурах, переданных предшествующими поколениями людей, а в том, чтобы быть готовым к творчеству себя, к *со-творчеству в деле устройства бытия*. На наш взгляд, с позиций социальной философии корректно говорить о влиянии духовных практик на процесс развития социального бытия, учитывая процесс структуризации. Игнорирование данного процесса, где в единое целое, благодаря трансценденции человека, «стягиваются» все силы сущего, «дремлющие» в социальных институтах, самом человеке, иных возможных измерениях, никогда не даст нам путей постижения, *как и каким образом* происходит *обогащение* таких социальных сфер, как политика, экономика, культура, смыслами и ценностями, утверждаемыми в духовных традициях христианства, ислама, буддизма, иудаизма. Человек шаг за шагом осваивает отчужденную от него реальность мира, представленную как предел. Открывая природу, культуру, историю, других людей, Бога, человек, тем самым, открывает и себя. Процесс структуризации имеет трансимманентный характер, продуцируя смысловую, символическо-семиотическую область бытия человека. Спецификой бытия структур социального выступает их *трансинституциональный* характер. Трансценденция позволяет человеку преодолеть *границы* социальных институций и традиций, не только понять и освоить их, но и творчески «работать» с ними, осуществляя и процесс преемственности поколений, и процесс творческих новаций. В силовом поле структуризации и происходит *преумножение* бытия.

¹¹ Левицкий С.А. Трагедия свободы / С.А. Левицкий. – М., 2008. – С. 116.

Итак, аутентичная духовная практика – это вид антропологической деятельности человека как субъекта истории, основанный на безусловном признании реальности бытия Духа и направленный на выстраивание его собственной жизни в контексте синергии с ним. Начиная с эпохи Возрождения, светские практики духовности необходимо рассматривать как *субпрактики*, берущие для себя базовые характеристики духовной традиции, сложившейся в полной мере в ситуации «мужества быть» перед Богом. Возникшие в период Просвещения атеистические практики духовного воспроизводят себя по «сценарию» контркультуры, вытесняя содержание духовных практик Человека онтологического новым содержанием, нетождественным исходной традиции. Все богатство сосуществующих в современности духовных практик можно условно разделить на те, где 1) человек стремится к трансценденции, имея «мужество быть» без Бога, и те, где 2) человек стремится жить, предстоя перед Богом. В первом случае, речь будет идти о широком спектре производства человеком себя на основе концептов «духа/духовности», созданных в Новое и новейшее время (сюда войдут духовные практики искусства, науки, философии, политики, хозяйствования, взятые в своей социально-антропологической сущности), а во втором, мы будем исследовать место и роль религиозных духовных практик в структурах социального бытия.

В третьем параграфе **«Духовная практика как стратегия формирования социальной структуры антропоформаций»** осуществляется верификация теоретико-методологических постулатов синергийной антропологии в контексте всемирной истории. Обращение к опыту духовных практик древности и современности имеет большое методологическое значение для переосмысления динамики развития человечества, представленной в современном социально-гуманитарном дискурсе различными концепциями философии истории, теориями исторического процесса. С.С. Хоружий, с позиций концепции синергийной антропологии, предлагает осмыслить и, тем самым, по новому структурировать историю бытия человеческого рода как антропологический опыт, где определенные периоды истории отличаются друг от друга *«доминирующим способом размыкания»*. В динамике истории способы и формы *размыкания* изменяются, в силу чего меняется ритм, интенции исторического процесса. Перечислим, сохраняя последовательность, выделяемые им антропоформации: Топический Человек (архаика, древний мир); Онтологический Человек (I - XIV вв.); Безграничный Человек (XIV - XIX вв.); Онтический / Топологический (Безумный) Человек (конец XIX - I пол. XX вв.); Виртуальный Человек (II пол. XX - начало XXI вв.). Главным действующим лицом исходной антропоформации был Человек Архаический, со своими «архаическими формами религиозности, в которых предельный опыт человека был представлен лишь смутными, не артикулированными импульсами и устремлениями, имевшими смешанную природу»¹².

Эпоха Человека Архаического завершается «осевым временем» (V - IV вв. до н.э. по V в. н.э.), которое С. Хоружий понимает в контексте идей К. Ясперса, М. Фуко, О. Розенштока-Хюсси, Х. Арндт. Например, для М. Фуко – это «эпоха заботы о себе», где конституируются все важнейшие социальные институты древнегреческого и древнеримского общества, что и проявляется в развитии определенных практик или техник себя. С появлением христианства начинается *«эпоха исихастского органа»* (IV - XIV вв. н.э.), завершаемая Исихастским Возрождением в Византии. Главное открытие этой эпохи – открытие Личности и её бытия.

¹² Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – С. 645

Третья эпоха в развитии практик себя начинается с Ренессанса и Реформации (XIV - XVI вв.), когда человек в контексте процессов секуляризации постепенно отвергает *онтологическое размыкание* как принцип собственной конституции. Антропоцентризм и пантеизм, наряду с секуляризацией создают условия для вытеснения Богообщения и Богопознания – ведущих состояний Антропологической Границы. Вместо этого человек «создает концепцию бесконечного мироздания и стремится себя осмыслить как субъекта познания, который конституируется из своего познавательно-орудийного отношения к этому мирозданию»¹³. Данная антропоформация – эпоха *Безграничного Человека*, ее установки и ценности стали основанием для формирования западной ментальности, ведущих социальных институтов и структур. Особенностью его практик стал опыт *размыкания* в бесконечный Универсум, что повлекло за собой проблему недооформленной идентичности и незавершенной конституции, которая, в конечном итоге, «породила» культ разума, приведший его без отношения «Человек – Бог» в царство безумия (Первая мировая война 1914-1918 гг.). В 20-30 гг. XX в. складываются все предпосылки для новой антропоформации *Онтического Человека* или *Человека Безумного*, живущего целиком и полностью энергиями бессознательного, и для которого фрейдизм становится мировоззрением, а паттерны бессознательного – подавляющей формой предельного опыта человека.

Согласно подобной реконструкции человеческий род прошел путь от рождения из сущего, создания полноценной Онтологической Топики размыкания до весьма ущербных топик Человека Безграничного, Человека Безумного и Человека Виртуального, где идет стремительное убывание творческой энергии человека, вовлечение человеческого рода в глобальный процесс (само)уничтожения, в том числе разворачивания сценария эвтании. Если, по мысли теоретиков практик трансгрессии (Ж. Делеза, Ж. Деррида, М. Фуко), данный процесс имеет необратимый характер, то, согласно позиции синергичной антропологии, для человека путь к Онтологической топике не закрыт. Иными словами, парадигма трансценденции, несмотря на *патовое состояние* человеческого рода в XXI в., утверждает, что богатство бытийных отношений, собственное Онтологическому размыканию, не исчерпано в период исихазма (IV - XIV вв. н.э.), а выступает как исток действия Духа в пространстве-времени современности. Это вселяет надежду на творческий ответ вызовам глобализации и трансгуманизма. Ведь во всех негативных событиях и тенденциях, определяющих *ситуацию времени*, проявляются, не в последнюю очередь, воля человека, его свобода и способность быть открытым Иному, стать другим. Таким образом, рассмотренная теория антропоформаций подтвердила наш вывод о том, что аутентичная форма духовной практики формируется впервые в русле христианской религиозной традиции и опирается на понимание бытия Духа как ипостаси бытия Бога.

Опыт онтологического размыкания, во-первых, формирует антропоформацию Человека Онтологического, вбирающий в себя опыт всех мировых религий (даосизма, конфуцианства, иудаизма, христианства, ислама). Во-вторых, антропоформация представляет собой структуру социального бытия. Она является трансимманентным событием, разворачивающимся как атрибут бытия определенных субъектов истории. Теория антропоформаций существенно дополняет наши социально-философские знания об историческом бытии человеческого рода. В результате история «раскрывается» перед нами как способ *авто- и транс- антропоэксперимента*, область формирования и развития человеком своей идентичности. Содержание и смысл исторического процесса связан с ситуациями выбора между линиями трансценденции и трансгрессии, где

¹³ Там же. – С. 641.

первая являет себя как вектор воли к бытию, вторая – воля к небытию, а устойчивость исторического развития общества напрямую зависит от его способности преумножать онтологическую практику размыкания и идентичности. Отход от нее создает гибридные топики и тенденции к редукции образа человека и сворачиванию воли к бытию. В-третьих, возникнув, духовная практика развивается в определенную антропологическую стратегию. Например, для христианства такой стратегией стал исихазм, идущий от Отцов Церкви IV – VI вв. К. Штекль убеждена, что идеи неопатристов XX в. обладают большим теоретико-методологическим потенциалом для формирования «повестки дня» современного международного гуманитарного сообщества. Мы разделяем ее вывод о том, что и современная западная политическая философия, и православная интеллектуальная традиция принимают «участие в одной и той же борьбе с современной ситуацией, причем изнутри самой этой ситуации, в силу общего для них европейского опыта тоталитаризма»¹⁴.

Глава 2 «Духовные практики в развитии современного российского общества» посвящена исследованию значения духовных практик в динамике становления нового российского общества.

В первом параграфе **«Социально-философское значение духовных практик в истории российского общества»** изучается процесс развития духовных практик в отечественной истории. «Духовные практики – суть антропологические стратегии, альтернативные ко всем стратегиям обычной социальной активности, и потому они, как правило, культивируются в узких сообществах, которые дистанцируются от социума со всеми его институтами и механизмами. Но, в то же время, с точки зрения социума, его жизненных, духовных, ценностных установок, цели и опыт духовной практики обладают высокой ценностью и притягательностью»¹⁵. Образ жизни людей примыкающего слоя – это целый комплекс социальных, культурных, антропологических практик, располагающихся в *пограничной сфере* между социальными нормами эпохи и жизненным миром ценностей духовной практики. С.С. Хоружий описывает три облика примыкающего слоя в разные эпохи истории исихазма: Русская Фиваида, русское старчество, монастырь в миру.

Русская Фиваида – это монастырское движение в Северно-Русских землях в XIV – XVI вв., инициированное подвижничеством св. пр. Сергия Радонежского. Оно «зачиналось его прямыми учениками и затем продолжалось их преемниками и последователями; в нем поддерживались активные связи с Константинополем и Афоном, где в ту эпоху, в XIV в., развивалось Исихастское возрождение. Поэтому монастыри и скиты Русской Фиваиды могут рассматриваться как очаги исихазма – если и не всегда в полном смысле прохождения всей дисциплины Умного Делания, то, во всяком случае, в том смысле, что в них хранились основы исихастской практики или, в наших терминах, культивировалась поддерживающая практика»¹⁶. Русская Фиваида распространилась в Костромской, Архангельской, Вологодской и прочих землях Русского Севера, и, безусловно, примыкающий слой вокруг монастырей стал крупным социально-историческим феноменом.

Вторая форма примыкающего слоя – **русское старчество** XIX в., известное благодаря творчеству Ф.М. Достоевского. «Русские старцы – это искушенные исихасты, полностью открытые всему окружающему обществу и служащие массам мирян любого звания и состояния в качестве духовных советников и наставников. Старцы наделе-

¹⁴ Штекль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна / К. Штекль // Вопросы философии. – 2007. – №8. – С. 34 – 46.

¹⁵ Хоружий С.С. От синергийной антропологии к социальной философии..... Указ. соч. – С. 714.

¹⁶ Хоружий С.С. От синергийной антропологии к социальной философии... Указ. соч. – С. 716.

ны были даром прозорливого видения внутреннего мира, духовно-душевного состояния тех, кто к ним приходил; и, обнимая этот мир христианской любовью, они имели способность ответить на его насущные вопросы. Главным очагом старчества была знаменитая Оптина Пустынь в Калужской губернии»¹⁷. Социальная основа примыкающего сообщества русского старчества – мелкий и средний торговый и служащий слой.

Третья форма примыкающего слоя – «*Монастырь в миру*» (20-30 гг. XX в). В виду жестких антирелигиозных гонений со стороны советской власти она не получила полного развития. Ее историческая основа – это община духовных детей о. А. Мечева (ок.1860-1923), который, будучи приходским священником в Москве, нес, тем не менее, служение старца. «О.Алексей часто говорил, что его задачей было устроить «монастырь в миру»... паству-семью, связанную внутри себя узами любви. В ней каждый человек живет как обычный мирянин, но в душе работает Богу, стремится к святости, обожению... У него начинается духовная жизнь, которой, казалось, не могло быть в миру»¹⁸. Благодаря сочетанию служений старца и священника, вокруг о. Алексия сложилась община, члены которой могли достигать более углубленного и многостороннего вхождения в строй исихастской жизни. Путем о. Алексия Мечева пошли его сын – о. С. Мечев, архимандрит Сергей (Савельев) и другие подвижники.

Реконструкция концепции С.С. Хоружего позволяет сделать определённые социально-философские выводы. Принятие христианства в X в. восточными славянами знаменует переход от архаической к онтологической форме размыкания и конституирования идентичности человека: произошло онтологическое размыкание ко Христу. Не случайно ведущий слой российского общества с X по XX вв. – крестьяне – получили свое название от «христиане»¹⁹. Иными словами, этногенез русского народа имел ярко выраженный конфессиональный характер и способствовал христианизации финно-угров, тюрков и балтов. Закрепление перехода от архаики к традиции христианства произошло в XIV - XV вв.

Преподобный Сергей Радонежский является уникальной фигурой в русской истории, по отношению к которой у историков практически нет разногласий. Сочетая в себе мистика и великого государственника, он принадлежал к исихастской традиции, прилагая все усилия для ее трансляции на Русь из Византии в XIV в. Однако то, что мог сочетать св. пр. Сергей Радонежский не вполне реализовалось в дальнейшей истории Московского государства, где наряду с духовной исихастской *практикой обожения* сложилась и *практика сакрализации*, специфика которой состояла в приписывании божественной природы определенному кругу феноменов эмпирического бытия. «В отличие от установки устремления к обожению, ...она носит не энергийный, а эссенциальный характер. Она перешла в христианство и, в частности, в византийское православие из государственной религии Древнего Рима и, в первую очередь, включала в себя элементы языческого культа, чем обеспечивала сакрализацию императорской власти – утверждение ее сакрального статуса и божественной природы. С ее усвоением произошла, как выражаются историки, контаминация православного сознания с римским имперским языческим сознанием и культом. Установка сакрализации стала одной из компонент восточнохристианского дискурса и, существуя в нем параллельно с ведущей компонентой – духовной традицией, она нередко получала... первенство,

¹⁷ Хоружий С.С. От синергийной антропологии к социальной философии... Указ. соч. – С. 718.

¹⁸ Хоружий С.С. От синергийной антропологии к социальной философии... Указ. соч. – С. 722

¹⁹ Перевезенцев С.В. Русский выбор: очерки национального самосознания / Перевезенцев С.В. – М.: Русский мир, 2007. – С.357.

делаясь определяющим фактором религиозной и церковной жизни»²⁰. Благодаря практике сакрализации в России с XV в. начинает развиваться обрядоверие, превозношение власти великих князей. Доминирование псевдодуховной практики сакрализации над практикой исихазма способствовало тому, что в XVII в. духовная традиция Святой Руси была вытеснена «на край» социокультурной жизни. С правления Алексея Михайловича единственной возможной стратегией в России становится *вестернизация* – обращение на Запад. Петр I произвел своими реформами решительный отказ от практики религиозной сакрализации социально-исторического бытия, предоставив возможность для роста новых – соответствующих Новому времени – идентичностей, благодаря чему историческое существование России вновь обрело динамику и энергию. Вместе с тем, оттеснение и определенное угасание *практики исихазма* привело к тому, что духовная традиция, питающая русский народ с X в., была прервана, а вестернизация не смогла стать ее полноценной заменой, так как по своему содержанию она была эклектичной (шведская система управления, французский галантный стиль, голландская техническая и бытовая культура). «Русское культурное сознание было лоскутным, разорванным сознанием. Оба фактора представляли исторические опасности, риски, с которыми имперская Россия появилась на свет»²¹. Тем не менее, Россия со всем успешно справилась, показателем чего в нач. XIX в. стали крупные духовные достижения, связанные с личностным служением А.С. Пушкина и духовным служением св. пр. Серафима Саровского.

Линии европейского возрождения и просвещения и духовной традиции Православия встретятся уже в середине XIX в. в Оптиной Пустыне, где к старцам Амвросию и Макарию приезжали известные писатели и общественные деятели XIX в.: И.В. Киреевский, Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, М.Н. Погодин, В.С. Соловьев, Н.Н. Страхов, Л.Н. Толстой, П.Д. Юркевич, В.В. Розанов.

Обобщая все вышеизложенное, можно утверждать, что конституирование духовной традиции христианства к XIX в., пройдя ряд суровых испытаний, стало *ведущей силой* как для народа, так и для интеллектуального дворянского и разночинного сообщества, дав начало уникальному явлению мировой и российской культуры, а именно – русской литературе и классической русской философии (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.С. Соловьев, С.Л. Франк и др.). Конечно, далеко не все противоречия российского общества могло преодолеть это малочисленное сообщество, но именно в их личностном служении выковывался тип человека, личности и гражданина, который будет строить пореформенную и индустриальную Россию (1861 - 1917 гг.), и который, несмотря на жесточайшие исторические и антропологические катастрофы, покажет себя адекватным эпохе: и в русской эмиграции, и в условиях жесткого тоталитаризма (1917 - 1991 гг.).

Ф.А. Степун, осмысливая сущность революций XX века, пришел к выводу о том, что их исток – *метафизическое малодушие*, кардинальное недоверие революционных и реакционных идеологий к органическому вызреванию идей, институтов, социальных форм. Метафизическое малодушие – плод *культурно-политической инфляции*, которую мы застаем фактически во всех слоях российского и западноевропейского общества. Он отмечает, что большое количество людей живет с особой «метафизической печалью и тяжестью на сердце», а корень этого недуга таится в «тоске по сорвавшейся

²⁰ Хоружий С.С. Лекции по введению в синергийную антропологию. – Указ. соч., С. 912.

²¹ Хоружий С.С. – Указ. соч., С. 913.

жизни, в ощущении роковой непохожести своего внутреннего лица на лицо своей судьбы»²².

Мы согласны с позицией А.А. Кара-Мурзы и О.А. Жуковой, отмечающих, что только в России XIX в. пути христианства и либерализма разошлись, и тема христианского либерализма до сих пор остается маргинальной. Вместе с тем, «глубокая метафизическая связь христианской религиозности с политическим воплощением либерального проекта вполне очевидна для евро-американской политической мысли»²³. Авторы убеждены, легковесность российской традиции либерализма связана с тем, что она, копируя опыт атеистического французского Просвещения, совершенно исключила метафизическую и духовную реальность из спектра жизненных представлений. Опыт убежденных христиан-либералов М.М. Сперанского, Т.Н. Грановского, Б.Н. Чичерина, И.С. Аксакова не стал магистральной линией.

Во втором параграфе второй главы **«Развитие институтов гражданского общества и процесс конституирования духовных практик в России»** рассматривается вопрос об основаниях, формах и методах реанимации и реабилитации духовных практик в контексте процессов институализации гражданского общества в Российской Федерации. Возникает вопрос: насколько возможно реконструировать духовные практики в современной России, прошедшей в XX столетии через «горнило» трех революций, двух мировых войн, колоссального напряжения по преодолению внешнего (национал-социализм) и внутреннего тоталитаризма (большевизм), массовых репрессий и жесткого опыта советской секуляризации и дегуманизации? В 20-30 гг. XX в. в СССР выстроилась *тоталитарная социально-антропологическая модель*, действие которой продолжается и поныне. Феномен тоталитаризма характеризуется следующими чертами: 1) личностной редукцией; 2) архаизацией; 3) насильственной синергией. Личностная редукция образуется путем сужения сферы общения человека, на месте размыкания человека к Богу как Внеположному Истоку, открытости человека в мифопоэтической традиции или универсалиям культуры происходит «привязывание» идентичности к воле партии, харизме вождя, советским социальным институтам. Архаизация связана со «скатыванием» в первичные, дохристианские антропологические формации, с апелляцией к утилитаризму и прагматизму²⁴. И, наконец, главное, что произошло в советский период – осуществился эксперимент по насильственной синергии, когда человек ставился в условия открытой системы не по собственной воле, как в практике исихазма, а путем принуждения, фактически взлома его сознания и трансляции в него определенного послания, необходимого руководству и партии.

Развал СССР, к сожалению, не означал разрушение тоталитарного антропологического типа, он, скорее, трансформировался в более мягкие формы, препятствуя развитию институтов гражданского общества в РФ. Сломленное насильственной синергией общественное постсоветское сознание ведет к доминированию установок косности и потребительства, к поиску «сильной руки». При этом произошла существенная *деэтизация* российского сознания, что и проявилось в феномене беспредела и самозванства, незыблемости интеллигенции. Иными словами, российскому обществу для того, чтобы действительно преодолеть инерцию тоталитарной антропологической модели следует пройти большой путь по выявлению, осознанию и преображению исторического опыта XX в. Синергийно-антропологический анализ современной политической, экономической, социокультурной ситуации в России малоутешителен, но

²² Степун Ф.А. Жизнь и творчество / Степун Ф.А. – М.: Астрель, 2009. – С. 495 - 496.

²³ Кара- Мурза А.А. Свобода и Вера. Христианский либерализм в российской политической культуре / А.А. Кара-Мурза, О.А. Жукова. – М.: ИФ РАН, 2011. – С.3.

²⁴ Яковенко И.Г. Познание России: цивилизационный анализ / И.Г. Яковенко. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 114., С. 564 – 651.

он подтверждается исследованиями российских и зарубежных ученых, философов и богословов, применяющих иные теоретико-методологические ресурсы. Однако С.С. Хоружий убежден, что по самой природе духовных процессов в вышеприведенной ситуации нет определенности, и «ее преодоление, возвращение Человека и истории в творческую открытость, остается заведомо возможным. Историю Человека принципиально нельзя сделать полностью закрытой»²⁵.

Первым шагом в сторону наращивания российским обществом своего творческого и жизненного потенциала, на наш взгляд, является реабилитация и возрождение духовных практик, повсеместное поддерживание практик личностного творения бытия, масштабное конституирование мировоззрения гражданского служения и участия. Мы согласны с К. Штекль в том, что синергичная антропология преодолевает дихотомию позитивной и негативной свободы, и вместо схоластических разговоров о том, является ли свобода «в принципе» негативной или позитивной, разговор, адекватный антропологической реальности, должен вестись о *практиках свободы*»²⁶.

О.А. Седакова пишет о том, что ушедший XX в. был великим веком христианства, как по опыту исповедников и новомучеников, так и по необычайному богословскому возрождению. Христианство было пережито как явление «*невероятной новизны*, рядом с которой все прочее выглядит безнадежно ветхим. Христианство явилось как *дар жизни*»²⁷. Такое ощущение было у С.С. Аверинцева, Д. Бонхеффера, В.Н. Лосского, о. А. Сурожского, о. Г. Флоровского, о. А. Шмемана. Катастрофы XX века с необычайной ясностью напомнили другое: христианство не уводит из мира, а приводит в него, поскольку *утверждает человека* в его совершенстве, силе и полноте, в том достоинстве, которое сообщается ему при встрече с Богом живым. Сила, она же свобода христианства, проявлялась как сила мысли и поступков, направленных на спасение души и хранение сердца. На наш взгляд, эта позиция дает редкий пример *спасенного прошлого*. Линия спасения истории не имеет общей идеологии, жестких канонов, версий, ибо исток и импульс данного движения состоит в прикосновении к силе истины, открытости к другому человеку, к Богу. Сообщительность, соборное делание указанного тренда больше связано с малыми текстами, статьями, монографиями, стихами или прозой, где мы встречаем и понимание вызовов современности, и доверие к ушедшим поколениям, и стремление не оправдать определенное событие любой ценой, а действительно – постигнуть содеянное в XX в.

Сторонники забвения истории склонны рассматривать идентичность субстанционально, стремясь связать ее больше с артефактами, «кровью и почвой», тогда как сторонники преемственности видят идентичность как *со-бытийный феномен*, как то, что необходимо устанавливать «каждый раз» и что принадлежит сфере Духа. Поэтому первые повсюду видят руины, вторые отмечают рост самосознания, а вместе с ними личностных форм бытия, расширения круга тех, кто не отделяет рост своей субъектности от социальных институтов и структур, где они устанавливаются. Открываясь метафизике событийности, мы открываем целый пласт интенций и ценностей христианской и мировой культуры. Незнание или сознательное игнорирование духовной реальности и подвижничества стали способствовать в начале XX века радикализации взглядов и расколу российского общества. Именно поэтому среди первой волны русских эмигрантов растет интерес к реконструкции прошлого, анализу настоящего и размышлениям о грядущем. Помимо «плеяды» уже известных до рево-

²⁵ Хоружий С.С. Эволюция культурно- исторических форм русского сознания / С.С. Хоружий // Человек. RU – Новосибирск: НГУЭУ, 2011. – С.143.

²⁶ Штекль К. Синергичная антропология и свобода / К. Штекль // Философские науки. – 2008. – №2. – С. 80.

²⁷ Седакова О.А. *Moralia* / О.А. Седакова. – Том IV. – М.: Русский фонд образованию и науке, 2010. – С. 505

люции философов, богословов и ученых, таких как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, П.Б. Струве, С. Л. Франк в социально-гуманитарную мысль пришли В. Вейдле, Б.П. Вышеславцев, С.А. Левицкий, В.Н. Лосский, Ф.А. Степун, Г.П. Федотов, о. Г. Флоровский и многие другие, которые, с одной стороны, творчески продолжили лучшие традиции академической гуманитарной и богословской мысли дореволюционной России, а с другой стороны, смогли произвести смену парадигмы в интеллектуальном и аксиологическом мировоззрении русского зарубежья.

В третьем параграфе второй главы **«Духовное и социальное служение Русской Православной Церкви в современной России»** исследуются основания и возможности религиозных организаций как субъектов гражданского общества.

Одной из ведущих тем, постоянно находящихся в ситуации обсуждения на протяжении последних двадцати лет в российском обществе выступает тема о месте и роли Русской Православной Церкви в условиях постсоветской реальности, стремительно глобализирующегося мира. Диапазон мнений, подходов, оценок чрезвычайно большой: от приятия до не менее радикального неприятия. Вместе с тем, на наш взгляд, в современных спорах о судьбе Православия не учитывается позиция самой Русской Православной Церкви, ее иерархов и мирян, игнорируется опыт Церкви в XX в. К сожалению «гуру» зарубежного и российского либерализма идут путем практики тоталитарных обществ XX в., изначально полагая, что место религии в целом находится на периферии общества. Иными словами, они готовы искать источник вдохновения и спасения от стремительно нарастающих глобальных проблем где угодно, но только не в преодоленной, как им казалось, в XX в. религиозной составляющей бытия человеческого рода. В то же время, ученые и философы, следующие критериям исторической феноменологии, даже при скептическом отношении к способности Православия дать ответ на вызовы модернизации и глобализации вынуждены признать, что *«общества православного культурного круга сложными, часто драматическими, путями вписываются в мир общеисторической динамики, об этом свидетельствует вся история XX в.»*²⁸. Более того, исторические реалии 80-х гг. XX в. и до настоящего периода свидетельствуют о том, что при всех разговорах о безнадежной архаичности РПЦ, именно она стала *ведущей силой* в создании условий для формирования институтов гражданского общества в Российской Федерации, отстаивая развитие социальных отношений в постсоветский период в русле защиты человеческого достоинства и справедливости. Один из серьезных концептуальных документов эпохи новой российской идентичности – это «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», принятые Архиерейским Собором в 2000 г. В «Основах» закрепляются и свидетельствуются основные богословские положения о Церкви, ее месте и роли в жизни каждого человека, общества, народа, государства. Также определяются области *соработничества* Церкви и государства, Церкви и общества, задаются контуры взаимоотношений христианской этики и светского права, раскрываются вопросы участия христиан в политической жизни страны, отношение к экономической активности, труду и собственности. Среди наиболее зрелых и обращенных к реалиям сегодняшнего дня являются темы войны и мира; источников преступности; вопросы личной, семейной и общественной нравственности; здоровья личности и народа; проблемы биоэтики, генной инженерии, экологии, эвтаназии; достижения светской науки, культуры и образования; отношение к СМИ. Отдельный блок в «Основах социальной концепции РПЦ» занимает проблематика международных отношений, критериев оценки глобализации и секуляризма. Иными словами, каждый, кто ознакомится с основными моментами указанного доку-

²⁸ Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ / И.Г. Яковенко. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 117.

мента, получит, прежде всего, общие необходимые для восприятия христианского православия знания по фундаментальным вопросам церковной и религиозной жизни. Во-вторых, социальный философ получит возможность сделать сравнительный анализ самих положений и их воплощений в период 2000 - 2013 гг., выявляя насколько должное переходит в реальность. В-третьих, исследователь откроет для себя духовный космос Православия, который, на наш взгляд, далеко не всегда адекватно раскрывается в социально-гуманитарных науках.

Современная светская и богословская мысль подошли к критическому переосмыслению исторического опыта, воплощенного в редуцированных стереотипах секулярной эпохи (XIV - XX вв.). Даже в постсекулярную эпоху она способна предложить *альтернативу* тенденциям аннигиляции человеческого рода. Сформировалось сообщество учёных и богословов, осмысляющих вызовы современности, опираясь на принципы *восточнохристианского дискурса* (И. Зизиулас, Х. Яннарас, В. Йеротич, о. К. Уэр, К. Штёкль и др.). Их позиция и голос становятся все более полновесными, находя множество сторонников среди представителей других конфессий, ученых, политиков. А. Кырлежев и А. Шишков к постсекулярным феноменам относят присутствие религиозного дискурса в публично обсуждаемых постсоветских историософских концепциях, в новой политической мифологии (например: православие как гражданская религия), в публичных проектах религиозного фундирования общественной морали (общегражданские ценности, социальная этика, хозяйственная этика), в обсуждении возможности включения в действующее светское право религиозных элементов (например, норм шариата, религиозно обоснованного запрета абортов), в интерпретации отношений Церкви (РПЦ) и государства в терминах «симфонии». Они делают вывод о том, что религиозная идентичность является неотъемлемой частью в наборе индивидуальных и групповых идентичностей, поэтому возвращение религии в общество после крушения советского коммунистического режима обусловлено двумя процессами: а) восстановлением приватной сферы и переходом к европейской секулярной парадигме; б) включением в мировые постсекулярные процессы²⁹.

О концептуальном значении *православной интеллектуальной традиции* для философского дискурса политического модерна говорят К. Штёкль, А. Роккучи, С. Каприо и др. Указанная традиция стоит на грани между теологией и философией, учитывает опыт тоталитаризма, ибо не только западная философия оспорила свой собственный философский путь, но и православная мысль «под воздействием коммунизма и эмиграции, пересмотрела свои истоки и развитие»³⁰. В другой статье К. Штёкль пишет о том, что Православная Церковь находит в лице Ю. Хабермаса и других экспонентов постсекулярной политической философии своих союзников, говоря о неадекватности «воинствующего секуляризма». Она выражает уверенность в том, что РПЦ обладает достаточным потенциалом для того, чтобы «быть важным участником в *постсекулярной дискуссии о месте религии в современную эпоху*»³¹.

Относительно критики РПЦ, которая исходит от различных субъектов российского социума, следует признать, что она является свидетельством роста социально-антропологического влияния христианского миропонимания и поведения. Нередко

²⁹ Кырлежев А., Шишков А. Пост – секулярное в пост – атеистической России / А. Кырлежев, А. Шишков // www.isa.ru.

³⁰ Штёкль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс политического модерна / К. Штёкль // Вопросы философии. – 2007. – №8. – С. 34 – 46. или на интернет -ресурсе

³¹ См.: Штёкль К. К определению «постсекулярного» / К. Штёкль // Человек. RU: Гуманитарный альманах. –Новосибирск: НГУ, 2012. – С. 51 – 68.; Тэйлор Ч. К новому секуляризму: в качестве введения / Ч. Тэйлор // Человек. RU: Указ. соч. – С. 35 – 51; Каприо С. Церковь и религия в период постсекуляризма / С. Каприо // Человек. RU: Указ. соч. – С.82 - 94.; Рокуччи А. Размышления о постсекуляризме и о секуляризации в истории России в новейшее время / А. Рокуччи // Там же. – С.94 – 100.; Хоружий С.С. Постсекуляризм и антропология / С.С. Хоружий // Там же. – С. 15-35.

мы встречаемся с неприятием конструктивной роли Православия со стороны социальных сил, потерявших «право» на монополию над умами или сил, которые вместо структурирования совместной идентичности стремятся к манипулированию общественным мнением. Одним принятием «Основ Социальной концепции» Церковь вышла на уровень активной структуризации, обновления, активной «работы» с людьми, со смыслами, ценностями, технологиями их существования. Подобного рода феномен, на наш взгляд, связан с тем, что РПЦ идёт по пути духовного служения Богу и российскому обществу, благовествуя о христианских добродетелях, первенстве Духа над плотью, свидетельствуя о том, что возможен иной – альтернативный воинствующей секуляризации – путь развития человеческого рода, даже пребывающего в *патовой ситуации* глобальных проблем. Мониторинг церковно-государственных и общественно-церковных отношений показывает, что в вопросах восприятия Православия, его места и роли еще много неясностей, противоречий, латентных и открытых проблем. Ясно одно – за двадцать постсоветских лет общество начало воспринимать Русскую Православную Церковь по ее делам, а не через призму леворадикальных клише и массы советских стереотипов.

В заключение кратко обобщаются полученные результаты, делаются выводы и намечаются перспективы дальнейшей стратегии изучения духовных практик в социально-философской перспективе.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

Монография:

1. Агапова Э.И. Духовные практики в структурах социального бытия / Э.И. Агапова. – Казань, «Познание». 2014. – 128 с.

Публикации в изданиях, рекомендованных ВАК:

2. Агапова Э.И. История человеческого рода как история антропоформаций / Э.И. Агапова // Социально-гуманитарные науки – 2014. – №3.2 (51). – С. 921 – 930.

3. Агапова Э.И. Возрождение форм духовных практик как условие развития институтов гражданского общества в России / Э.И. Агапова, О.С. Федоров – Вестник Казанского технологического университета: Т.17. - №12. – Министерство образования и науки России, Казанский национально-исследовательский университет. – Казань: КНИТУ, 2014. – С. 203 – 207.

Публикации в других изданиях:

4. Агапова Э.И. Историческая ситуация и развитие евразийских идей в личностном измерении / Э.И. Агапова // Евразийство и проблемы современной науки: коллективная монография / науч. ред. Р.М. Валеев, Р. Р. Юсупов;. – Казан. гос. ун-т культуры и искусств. – Казань: ИИЦ «Культура», 2012. – Ч.2. – С. 15. – 21.

5. Агапова Э.И. Путь духовного служения о. Павла Флоренского / Э.И. Агапова // VI Адлеровские социологические чтения: сборник материалов республиканской конференции. – Альметьевск: Типография АГНИ, 2012. – С. 135 – 139.

6. Агапова Э.И. Конституирование проблематики духовных практик в социально-гуманитарной мысли II пол. XX в. / Э.И. Агапова. // Дискурсивные практики синергийной антропологии: сб. науч. ст. – Казань, изд-во «Познание» ИЭУП, 2013. – С.20 - 35.

7. Агапова Э.И. Многообразие форм духовного делания как условие развития институтов гражданского общества в России / Э.И. Агапова // Роль вузов в развитии институтов гражданского общества: коллективная монография. – Казань: Изд-во «Познание», 2012 – (212 с.) – С. 89 – 120.

8. Агапова Э.И. Становление и развитие социальных практик РПЦ в современной России / Э.И. Агапова // Садыковские чтения: История. Общество. Человек: материалы международной научно-практической конференции. Под ред Ф.Ф. Серебрякова. – Казань, Казан. ун-т., 2012. – С. 27 – 30.

9. Агапова Э.И. Значение духовных практик в истории современного российского общества / Э.И. Агапова // Балтийский гуманитарный журнал. – 2013 – №4(5). – С. 58 – 61.

10. Агапова Э.И. Социально-философское понимание духовных практик / Э.И. Агапова // Карельский научный журнал. – 2014 – № 1 (6) – С. 10 – 13.

Подписано в печать 10.03.2014 г.

Усл. печ.л. 1,5 Тираж 150 экз.

Бумага офсетная. Печать ризографическая.

Отпечатано с готового оригинал-макета

в копировально-множительном центре

Казанского федерального университета.

420008 Казань, ул. Кремлевская, 18